ÍNDIOS E POSSEIROS: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE IDENTIDADE. UMA REAVALIAÇÃO DO CASO XAKRIABÁ

ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS
Mestre em Antropologia Social pela
Universidade de Brasília

Meu objetivo neste trabalho[1] é discutir duas noções correntes nos estudos de contato interétnico – identidade étnica e manipulação de identidade, tal como formuladas por Roberto Cardoso de Oliveira –, a partir da reanálise de dados etnográficos referentes à situação dos Xakriabá e de alguns posseiros retirados em 1987 da Área Indígena de mesmo nome, situada no município de Itacarambi, em Minas Gerais. Estas noções não raro conduzem a uma percepção reificadora e rígida do processo de identificação, em que identidades públicas (rótulos étnicos) aparecem como "nomeadores" de realidades sociais (grupos e indivíduos), como se ambas estivessem em uma relação de estrita correspondência. Da pesquisa realizada em 1992, através de bolsa de aperfeiçoamento do CNPq, destaco um momento específico, que me parece crucial para as questões que pretendo desenvolver.

Quando cheguei a Itacarambi, em agosto de 92, tinha a intenção de logo deixar a cidade, a fim de permanecer o maior tempo possível na Área Indígena Xakriabá. Vários imprevistos me obrigaram a reverter os planos: somente após dez dias consegui me deslocar para a Área Indígena, onde

1. Comunicação apresentada no seminário "A Invenção Social de Tradições Indígenas: Nordeste e Amazonas", organizado por Stephen Baines e realizado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília em 7 de junho de 1995.

passei a última semana da viagem. Uma vez em Itacarambi, travar conhecimento com os posseiros que haviam se retirado da área demarcada — nos anos anteriores ou por ocasião de sua homologação (1987) — tornou-se uma necessidade. Dir-se-ia que eles se impuseram à minha observação, dada a centralidade que lhes era atribuída pelos meus "interlocutores" nativos. Nas entrevistas realizadas, eram recorrentes as referências ao grupo, muito embora elas se fizessem segundo motivos aparentemente diversos. Alguns, por exemplo, acreditavam que o contato com eles seria de fundamental importância para que eu compreendesse a "verdadeira história" dos conflitos ocorridos na área; Xakriabá residentes na cidade, por sua vez, não raro indicavam para entrevista parentes que moravam na *Funainha* – apelido dado ao bairro de Itacarambi onde hoje se concentram os posseiros. De todos os discursos, enfim, sobressaía a sugestão de que eu deveria, ao estudar os *índios* na cidade, me remeter obrigatoriamente aos posseiros. A razão estava subentendida: existiriam índios dentre aqueles, fato considerado inegável face à situação de algumas famílias cujos membros se dividiam entre o já citado bairro e a área da FUNAI.

Das conversas mantidas com os posseiros, cito aqui a mais significativa. Participavam quatro ex-ocupantes da área, dos quais um foi apresentado como líder. O primeiro passo foi procurar saber "de onde eles eram", a que responderam ser "tudo gente nascida e criada lá"; eram "filhos da terra", "do lugar". O mesmo responderam com relação aos pais: todos seriam "do local". A que o líder acrescentou: "meu bisavô nasceu e está enterrado lá; agora, se for pra escolher entre viver em cima de terra dos outros e morrer no que é meu, eu prefiro morrer no que é meu". Quanto ao fato de terem "assinado por posseiros" no cadastramento (levantamento realizado pela FUNAI em 1985/86, em que as pessoas eram instadas a se declararem índios ou posseiros), afirmou ainda:

> Eu nem sabia o que era posseiro... Pra mim posseiro era quem furava poço! [risos] [...] se soubesse que tinha que sair, não assinava! [...] Agora, se ser índio é fazer o que eles faziam[2], então eu não podia mesmo assinar por índio! Eu sou cristão, moça!

---

2. Referia-se aos vários conflitos ocorridos dentro da área, que se intensificaram a partir de 1985, quando a justiça concede à FUNAI liminares favoráveis às ações de reintegração e

Indagado, por sua vez, sobre a existência de índios dentro da área, deu a seguinte resposta:

> Se são índios? Mas é tudo igual a gente mesmo, moça! Se eles são índios, então nós também somos. Agora, eu duvido que o governo tenha demarcado a terra com índio do lado de fora!

É a patente ambigüidade em torno das categorias índio/posseiro, característica da passagem acima, que gostaria de destacar. Posseiros, definem-se como "filhos da terra" e "gente do lugar" – expressões amplamente utilizadas pelos Xakriabá para se auto-referirem –, mas jamais aceitariam a identidade de "índios"; abrem, contudo, esta possibilidade, quando afirmam, taxativamente, o motivo pelo qual não podiam *mesmo* ter assinado "por índios". Ao mesmo tempo negam a existência destes últimos, condicionando-a a uma diferença inexistente: sendo todos iguais, ou são todos índios[3] – o que implicitamente não é aceito – ou ninguém o é de forma alguma. Uma ambigüidade que se torna a base para o questionamento da legitimidade da presença da FUNAI na região, órgão que impede o acesso da população regional a uma área significativa (46.414 ha) de terras consideradas não só boas para a agropecuária, como também propícias a atividades extrativas rentáveis (madeira de lei e cal). O raciocínio segue as seguintes linhas: qual a verdade da categoria "índio", se pessoas que supostamente nela se enquadrariam estão fora da área? Se A é "igual" a B (todos "do lugar",

---

manutenção de posse, impetradas contra posseiros e fazendeiros. Os índios, organizados em mutirões, passam a reocupar algumas das áreas griladas, entrando em conflito com algumas famílias de posseiros encarregados de defendê-las. Deve-se observar que os anos de 1985 a 87 foram particularmente marcados por conflitos e violências de parte a parte - posseiros e índios enfrentaram-se em outras ocasiões, como festas e bailes, tendo havido várias incursões ilegais da polícia militar na área, promovidas por grileiros e políticos locais. A tensão atingiu seu ponto máximo em dezembro de 85, quando um grupo de jagunços - incluindo pessoas citadas como posseiros - , liderados por alguns grileiros, invadiu e "ocupou" uma das principais aldeias indígenas (Sapé), aí permanecendo por uma semana.

3. Uma vez que esta condição define o direito à terra, demanda que atravessa todo o discurso. A possibilidade de uma auto-identificação como "índio" aparece de fato nas declarações como sendo solidária de um dos significados que este termo apresenta - o de "sujeito de determinados direitos" (..."duvido que o governo tenha demarcado a terra com *índio* do lado de fora").

"nascidos e criados", etc.), por que afirmar a diferença? Igualdade esta não raro expressa, paradoxalmente, por categorias etnicizadas como caboclo e remanescente, que permitem a conjugação, num mesmo plano, de idéias aparentemente contraditórias. Sendo todos "caboclos", índios e posseiros possuem o mesmo "sangue" e o mesmo vínculo com a terra, de origem reconhecidamente indígena. O *privilégio* do acesso a esta é, no entanto, idealmente negado a uns e outros, posto que tais categorias apontam para um estado de "transição", onde já se perderam as características definitivas que fundamentariam este tipo de privilégio. Como bem afirmou o Prefeito de Itacarambi em correspondência de 1985, "a própria palavra remanescente não existe no Estatuto do Índio e outros documentos governamentais referentes à política indigenista brasileira" (Correspondência/Prefeitura Municipal de Itacarambi. Maio 1985).

De certo modo instada a resolver esta ambigüidade por meio de uma explicação lógica e etnograficamente plausível, elaborei a seguinte interpretação: informada de que índios haviam saído da área como posseiros por vários motivos – status mais elevado, rejeição à tutela da FUNAI, possibilidade de adquirir título de terra, etc. –, inferi, através da análise dos discursos, que a maioria dos posseiros entrevistados seriam índios que, "através da manipulação de identidade, [buscavam] escapar de uma imagem extremamente negativa", procurando integrar-se, em pé de igualdade, ao "mundo dos brancos" (Cardoso de Oliveira, 1972). Tal interpretação coloca, contudo, uma série de problemas teórico-metodológicos, além de se mostrar insuficiente no tratamento de certas dimensões presentes na situação etnográfica descrita.

Um primeiro problema, de ordem metodológica, diz respeito ao que chamo de postura de "desconfiança *a priori*". Baseada em informações de tipo genérico – índios teriam saído da área como posseiros –, elaborei uma interpretação que, calcada em discursos particulares, não se sustenta quando nos atemos exclusivamente a estes discursos e às situações de sua produção. Tal interpretação requereria, no mínimo, um levantamento mais profundo das histórias de vida dos sujeitos dos discursos, já que é justamente através de supostos indícios destas histórias de vida que afirmações cruciais dos sujeitos são colocadas "em dúvida". De fato, ao pretender solucionar a ambigüidade que transparece nos discursos, fazendo-a equivalente a uma contradição, acabo por imputar uma dimensão de falsidade a certas afirmações dos posseiros, como a de não serem, definitivamente, índios.

Mas se há contradição, ela é, antes de tudo, *suposta* pelo pesquisador, que a enxerga na medida em que tende a considerar a categoria "posseiros" equivalente a "gente de fora". Na verdade, em minha interpretação, tomo as categorias "índio" e "posseiro" como termos excludentes, óbvios, auto-explicativos e, conseqüentemente, reificados. Repensando a ambigüidade que aflora das entrevistas realizadas, me parece que ela deveria ter sido considerada , em primeiro lugar, como um índice do fato de que "ser posseiro" (e "ser índio") pudesse conter, naquele contexto específico, significados insuspeitados. Em outras palavras, o que ela colocava em dúvida era a minha própria idéia do que significava o termo "posseiro" numa situação "típica" de invasão de terras indígenas. Terras, além do mais, que estavam passando, na época dos conflitos, por um processo de redefinição e de reconhecimento oficial de seu "caráter" indígena. Este é um dado importante, que coloca uma questão antes não considerada: a de que uma terra indígena, enquanto território ou categoria jurídica, não é jamais algo pronto e acabado, e sim "fruto de variáveis sociais e políticas", produto resultante de pressões e interesses diversos, de interpretações conflitantes acerca das situações, da concepção de terra e da lei (Leite 1993: x). Ao manter o termo posseiro como categoria não questionada e auto-evidente – atitude esta solidária da não-percepção da terra indígena como objeto eminentemente político –, vi-me forçada a buscar, de alguma forma, explicações para a contradição então configurada; trabalhando com categorias rígidas e reificadas, acabei por colocar sob suspeita as afirmações que me foram feitas.

Esta reificação não deixa de estar informada por um esquema teórico: o da fricção interétnica, elaborado por Roberto Cardoso de Oliveira ao longo de várias obras (1972, 1976, 1978). A ênfase na contrastividade, vista por este autor como traço básico e fundamental das identidades étnicas, abre espaço para que se reifiquem os limites e fronteiras étnicas, percebidas como nítidas e bem marcadas, embora esvaziadas de qualquer culturalismo. Centrada a análise em dicotomias e contraposições, em detrimento da multiplicidade de significados possíveis atribuídos a cada categoria, o que aparece em primeiro plano como objeto a ser interpretado são identidades tais como formuladas e expressas em discursos voltados e orientados "para fora" ou para a coletividade, discursos através dos quais sujeitos e atores sociais buscam marcar sua posição frente a *outros*. De fato, nesta esfera – ou nesta dimensão (pública) – do fenômeno de identificação étnica, as categorias não

poderiam senão surgir como nítidas e bem marcadas, uma vez que aí seguem uma lógica de uso específica, dada pela disputa por interesses contrários e pelo poder, como afirma Bourdieu (s.d.), de conhecer e fazer reconhecer. O problema é que, uma vez restrita a análise a esta esfera, as identidades passam a ser pensadas, naturalmente, como categorias que abrangem realidades mutuamente excludentes. Torna-se relativamente fácil colar tais categorias a grupos empíricos de indivíduos, como se estes efetivamente corporificassem as realidades excludentes a que se referem as primeiras.

Romper com esta perspectiva implica, a meu ver, voltar a análise para uma outra dimensão deste fenômeno: sua dimensão privada ou, como fala Anthony P. Cohen, a face privada de uma *fronteira simbólica*. A problemática de que parte Cohen diz respeito à criação e manutenção de fronteiras e limites sociais em sociedades de massa, fortemente industrializadas. A industrialização – e o processo de mudanças sociais que a caracteriza – teria provocado, segundo o autor, a desestruturação de formas específicas e tradicionais de organização social, formas estas que constituiriam elementos cruciais na demarcação das fronteiras e limites entre grupos sociais, grupos cuja especificidade e distintividade teria, pois, por base uma realidade "organizacional". Como contrapartida desse processo, não se verifica, entretanto, a existência de indivíduos totalmente isolados ou "culturalmente desmembrados": as fronteiras permanecem, criadas e recriadas através de construções simbólicas que instauram e perpetuam sentimentos de pertencimento a coletividades e grupos específicos, próprios e discretos. Se em sociedades de larga escala os indivíduos são submetidos a um mesmo conjunto de constrangimentos, formas e categorias lingüísticas e culturais, isto não significa que atribuam a elas os mesmos conteúdos e sentidos; estes não são monolíticos: variam, ao contrário, de grupo a grupo, de comunidade a comunidade, e, ainda, internamente a estes, posto que *construídos individualmente*. "It may be that it is through such creativity — diz Cohen (1985: 6) — that individuals preserve a sense of self"; o que se coloca é que também através de processos de simbolização se preservariam "*selves* coletivos".

A uma única forma simbólica, portanto, podem ser atribuídos sentidos vários: os símbolos partilhariam mesmo de uma natureza flexível, sendo capazes de abrigar, sob a aparência de unicidade, significados diversos e até contraditórios, dependentes que são da interpretação de sujeitos específicos. Cohen replica este raciocínio ao analisar as simbolizações de que a fronteira

é alvo. Uma comunidade ou grupo pode se representar e ser representado por meio de categorias através das quais estabelece aquilo que é – bem como aquilo que não é –, fazendo reconhecer aos outros e a si mesma não só sua distintividade, mas também a unidade que perfaz o próprio sentimento de coletividade. Estas representações configurariam a "face pública" do grupo, informada, geralmente, por expressões simbólicas simples e estereotipadas. No entanto, o fato de um indivíduo se reconhecer como membro de um grupo assim simbolizado, aceitando tais expressões como constitutivas da imagem do grupo, não implica que ele atribua a tais símbolos sempre um mesmo sentido, compartilhado por todos; ou, ainda, que se conceba segundo tais expressões e veja a si próprio e a outros membros como partilhando igualmente daquelas características atribuídas à comunidade como um todo[4]. Ao contrário, nestas elaborações individualizadas do sentimento de pertencimento a um grupo – que Cohen chama de "face privada" da fronteira –, a norma é dada pelas discrepâncias de sentido, pelas idiossincrasias, pela complexidade das formulações simbólicas, que de certa forma resguardam as individualidades de um comprometimento absoluto com a imagem do grupo enquanto tal.

É, portanto, ao não conceder espaço a uma abordagem das conceitualizações "privadas" de que a 'fronteira' e as categorias étnicas são objeto, que o modelo da fricção interétnica favorece uma reificação, por parte do investigador, das categorias em análise. Parte-se do suposto de que as identidades em situações de contato são identidades sociais, sustentadas por grupos que podem ou não adquirir caráter organizacional, agindo como atores coletivos (como por exemplo "posseiros" e "índios" no caso etnográfico em questão); na medida, porém, em que é considerada *apenas* a "face pública" destas identidades, uma outra lógica passa a atuar, posto que, aí, a variedade interna desaparece ou se funde numa expressão simbólica simples (Cohen 1985: 13; Barretto Filho 1992: 85). Supõe-se, assim, uma homogeneidade no plano simbólico que, implicitamente, é estendida ao

4. "The members of a community may all give assent to the collective wisdom that they are different from other communities in a variety of stereotipic aspects. But this is not to say that they see each other, or themselves, manifesting these differences similarly. Such variations are not merely reducible to their unequal virtuosity in valued cultural acts. They may also place very different constructions of meaning upon these supposed quintenssential differences" (Cohen 1985: 9).

plano sociológico: os grupos, atores coletivos, são tomados como internamente homogêneos, no sentido de que todo e qualquer membro é representado e pensado de um "modo típico". É esta homogeneidade que dá suporte à reificação das categorias, cujos significados são cristalizados e imputados a grupos empíricos.

Voltando ao caso específico dos Xakriabá e dos posseiros, é fácil perceber, em documentos históricos e recentes, como tal homogeneidade passa a caracterizar a realidade sociológica destes grupos, na medida em que suas "faces públicas" são como que petrificadas em categorias que, posteriormente, vão ser reforçadas tanto por agentes sociais envolvidos na situação como por antropólogos, através de suas interpretações da "história do contato". Não são raras, nesta documentação, as referências feitas à presença, na área hoje ocupada pelos Xakriabá, de pessoas "externas" ao grupo. Tais referências apontam, de modo geral, para um duplo processo: por um lado, um processo de miscigenação e de incorporação, ao grupo, de pessoas que podemos dizer "de fora". Por outro, documenta-se o processo de ocupação e exploração da área indígena, quando então as pessoas "de fora" são colocadas em clara oposição ao grupo, posto que invasores de suas terras. A dualidade deste processo, contudo, quase sempre é desconsiderada. Os Xakriabá, por exemplo, são apresentados, em larga medida, como "miscigenados". Mas o que implica este modo de representá-los? Implica na suposição de que o processo de incorporação de "estranhos" ocorreu de forma tal a resultar na total *absorção* (daí inclusive o uso de uma metáfora "sanguínea") destes "não membros" ao grupo – grupo que teria, portanto, permanecido homogêneo. Esta suposição, paradoxalmente, é apropriada tanto por aqueles que negam aos Xakriabá o "status" de "índios" (por sua descaracterização), como por quem os reconhece como tais: apesar da miscigenação, eles teriam se mantido como coletividade discreta frente à sociedade nacional; uma coletividade, ainda, cuja suposta homogeneidade pode ser tomada como expressão de unidade. Simultaneamente, os "posseiros" são apresentados como "gente de fora" e "invasores", configurando um grupo também homogêneo associado a fazendeiros e grileiros. Desconhece-se, deste modo, a possibilidade do processo histórico de contato ter dado origem a situações de ambigüidade e heterogeneidade que flexibilizassem limites e critérios de pertencimento aos grupos; de fato, como estes são pensados apenas por relação de "total incorporação" ou "total oposição", não

há como imaginar sujeitos e atores sociais que se coloquem em posições diversas (de ambigüidade ou não) frente àqueles.

Dando continuidade aos exemplos, posso dizer que continuei operando — na análise dos discursos dos índios da cidade — com uma categoria essencializada de índio, representação de um grupo pensado como homogêneo: querendo ou não, aquelas pessoas *eram* (frente a mim) *Xakriabá como* os da área, sendo os adjetivos "mais", "menos" e "apurados" atribuídos a uma mera questão de manipulação, decorrente da situação de diálogo[5]. Desconsiderei, deste modo, o fato de que "ser Xakriabá" pudesse assumir formas diversas, denunciadoras de sentimentos distintos de pertencimento a uma mesma comunidade. Ao mesmo tempo, embora não tivesse tido acesso a simbolizações outras da fronteira que não sua face pública, não posso deixar de observar quão reveladora seria a negação daquelas pessoas de se enquadrarem em imagens estereotipadas do grupo, imagens que eles mesmos afirmavam como pertinentes para outros Xakriabá. O que levaria também à consideração de que, se as identidades podem ser vistas, num plano ideal, como opostas e monolíticas, na prática social são construídas a partir de interpretações subjetivas, interpretações estas que podem depender, como afirma Barretto Filho (1994: 25), de avaliações de "filigranas de conduta"[6].

5. Afirmo, no relatório: "Mas há que ressaltar, ainda, que a diferença [entre os índios da cidade e os da área], no mais das vezes - e isto não só no depoimento de D.M. - é marcada através de um contraponto com os "índios apurados", categoria que não compreende todos os Xakriabá que permanecem na área. O que talvez tenha decorrido da própria situação de diálogo: cientes que sua interlocutora era uma pesquisadora, de Belo Horizonte, etc., cujo objetivo era "estudar os índios", tentavam explicar, em termos precisos, em que consistia esta categoria que englobava, justamente, os índios "mais índios". Não se pode deixar de notar, contudo, que esta atitude favorecia, em certo sentido, sua posição de "civilizados", na medida em que deixava-os à vontade para assumir sua origem indígena (origem, aliás, que já estava implícita na própria situação, visto não ser outra razão pela qual haviam sido procurados). Assim, mesmo tendo sido "nascidos e criados" na terra, descendentes de Xakriabá, apontavam para o fato de que não se incluiam entre aqueles que podiam ser chamados de índios "mesmo" (Moreira Santos 1994: 32).

6. O que pode ser ilustrado por uma conversa que tive com três Xakriabá habitantes da cidade, em que estes comentavam a visita de uma moradora da área, definida como "apurada". Esta índia, hospedada na casa de um deles, havia afirmado que iria voltar para a área de "carro de leite" (na época o Prefeito de Itacarambi havia cortado quase todos os meios de transporte para a A.I., dificultando o acesso dos índios à cidade; cf. Moreira Santos 1994: 15). A menção desta expressão — enfatizada pelo anfitrião em seu relato a respeito da

Quanto aos posseiros, posso dizer o mesmo: afirmando que se tratavam de "índios" que manipulavam identidades ao se dizerem "posseiros", apenas inverti, na verdade, as categorias. Sendo "índios" e "posseiros" grupos uniformes, aqueles que não se enquadravam perfeitamente em um deles (posseiros) deveriam então, *necessariamente*, enquadrar-se no grupo oposto, apesar de não admitirem abertamente tal fato.

Quando as multiplicidades de sentido encobertas por identidades dicotômicas afloram, criando situações de ambigüidade para quem as percebe a partir da ótica desta dicotomia, o único recurso analítico oferecido ao investigador passa a ser o mecanismo de manipulação de identidade, às vezes associado à noção de caboclismo. Mecanismo heuristicamente insuficiente, baseado na homogeneidade dos grupos e na essencialização implícita dos conteúdos sócio-culturais que informariam as identidades étnicas. Numa contradição, a noção de manipulação de identidade elimina as próprias condições de existência do fenômeno a que se refere: como pensar em manipulação sem supor situações ambíguas que permitam aos indivíduos acionarem outras identidades que não as "suas"? Pergunta esta que indica, por sinal, como as identidades são tomadas como algo essencializado: quando falamos em manipulação de identidade estamos quase sempre atribuindo aos sujeitos identidades básicas e essenciais, preexistentes aos próprios sujeitos.

* * *

As reflexões acima traçadas trazem, acredito, elementos importantes para a reelaboração de um quadro explicativo que conduza a uma maior compreensão dos fatos etnográficos descritos. A "situação liminar" dos posseiros – pedra angular de toda a discussão desenvolvida – só deverá ser

---

hóspede — provocou crises de risos entre todos os presentes, com exceção, evidentemente, da antropóloga: eu não havia sequer desconfiado do motivo de tanta graça. Eles, por sua vez, notando minha perplexidade, repetiam sem parar: Carro de leite! Carro de leite! Fui obrigada a perguntar explicitamente o que havia de "mais" numa expressão tão comum. Com o que me responderam que *eles* (os da área, os apurados) ainda falavam assim , "carro de leite"; mas que eles (i.e. os entrevistados) já eram diferentes, sabendo que o certo era falar "carro *do* leite".

melhor esclarecida a partir do reconhecimento de que fronteiras e limites étnicos são fluidos e flexíveis, objeto e locus de simbolizações que não necessariamente carregam sentidos convergentes. A incorporação na análise do que Cohen chama de "face privada" da fronteira torna-se, assim, essencial: somente através da consideração das discrepâncias e variações de significados que aí ocorrem seria possível apreender a lógica pela qual indivíduos supostamente membros de uma mesma comunidade teriam optado por identidades distintas e opostas . Afirmo isto porque os dados parecem apontar para o fato de que a constituição dos dois grupos não teria seguido a distinção – feita freqüentemente com base num processo histórico de miscigenação – entre os índios, de um lado, e seus agregados ou chegantes, de outro. Ela teria representado, antes, uma segmentação interna de um grupo que, acredito, se pensava como coletividade[7]; de modo que as diferentes direções tomadas pelos seus membros teriam por origem – dentre outros fatores – concepções distintas acerca do pertencimento à comunidade, bem como das identidades que então passaram a fazer parte do contexto em que o grupo se inseria. Neste ponto, desvio-me da questão específica dos posseiros, para retomar alguns aspectos do processo histórico que teria resultado na emergência dos dois grupos. Esta retomada impõe a consideração de inúmeros dados e problemas, aos quais me referirei de forma breve, com o único intuito de colocar elementos para a reflexão.

Mencionei o fato de que posseiros e índios teriam, em um momento anterior, constituído uma única coletividade, cuja unicidade talvez fosse pensada em termos de localidade e do vínculo com a terra. Isto não significa, contudo, que esta coletividade fosse internamente homogênea, quer seja ao nível de uma realidade sociológica, quer seja ao nível das representações de que fala Cohen. Pois um dos significados que atribuo àquele "duplo processo" para o qual chamei a atenção quando me referi aos documentos é o de ter dado origem, na área Xakriabá, a comunidades bastante heterogêneas internamente, devido à incorporação, através de casamentos, de pessoas não pertencentes ao grupo. Em que condições – pergunto-me – tais pessoas foram incorporadas? Qual o "status" atribuído a elas e seus descendentes? De que

7. Além dos relatos sobre a vida na área anteriormente à disputa pela terra, acredito que as expressões denotativas de pertencimento à área — utilizadas tanto por posseiros como pelos Xakriabá — tornam possível a consideração desta hipótese.

maneira, e quando, pessoas "de fora" passaram a ser consideradas "de dentro" (ou "do local"), dado que estas categorias podem, em momentos distintos da história de um grupo, ser referidas a pessoas que mantêm com a comunidade laços e relações diversas? Isto é sem dúvida um complicador, na medida em que fornece uma base suplementar para a variação de sentidos que podem ser atribuídos ao fato de se pertencer (ou não) a uma determinada comunidade. Há que se agregar, ainda, o dado de que tais comunidades não se pensavam como "indígenas"; seus membros se definiam como "caboclos", sendo assim também representada a terra. Uma categoria que aponta para um estado de transição, flexível o suficiente para abarcar os núcleos formadores das comunidades, bem como aqueles que a eles vieram se "agregar". Categoria, ainda assim, não pensada monoliticamente, como parecem sugerir as expressões "caboclo verdadeiro" ou "cabocão", detectadas tanto em discursos recolhidos em campo como em alguns documentos, como certos relatórios produzidos pelo SPI, FUNAI e RURALMINAS.

A partir do momento em que parte da área torna-se alvo de um projeto de colonização e desenvolvimento agrícola promovido pela RURALMINAS, a situação acima descrita sofre grandes mudanças. A súbita valorização da terra, acompanhada por grilagem e por titulações de grandes e médias propriedades, teria pressionado os detentores de posses – e aqui me refiro aos membros da comunidade de modo geral, quer tenham estes se definido posteriormente como índios ou não – a agirem em defesa das terras (coletivamente ou não) ou a venderem seus "direitos", desencadeando um processo acelerado de negociações (que, ao que parece, já ocorriam normalmente, em ritmo mais lento e envolvendo, principalmente, pequenos produtores). Ora, um dos resultados produzidos por algumas destas ações, de caráter nitidamente coletivo, foi a redefinição do próprio modo de representação das comunidades e seus membros: não mais "caboclos", porém "índios". Esta redefinição, contudo, não se deu apenas a um nível coletivo, através da atuação de lideranças: "comunidades" não são "sujeitos", estando a própria redefinição dependente de uma legitimação, dada não apenas pela intervenção de agências extra-locais, como a FUNAI e o CIMI, mas também pela aderência de atores individuais; dir-se-ia que, uma vez levantada a questão, ela se colocou principalmente aos indivíduos, pressionados a redefinirem não só suas identidades como também projetos pessoais de vida. Redefinição que implicaria em uma reavaliação dos laços que eles mantinham com o grupo, e

dos próprios sentidos e sentimentos atribuídos ao fato de pertencerem ou não àquele grupo. Ser "caboclo" certamente possui significados não implicados em "ser índio", principalmente se forem consideradas as inúmeras interpretações que esta categoria pode suscitar. Uma identidade indígena pode adquirir o sentido de "garantia de determinados direitos"; mas também pode significar uma "volta" a um "estágio primitivo", ou uma "classe pobre e baixa" de gente, como afirma O. F. Ribeiro Xakriabá em carta enviada ao CIMI (Correspondência. CIMI, julho/1985). Sentidos que, talvez, impedissem determinadas pessoas de assim se conceberem ou de se pensarem como "essencialmente" vinculadas a uma comunidade definida como tal.

Por outro lado, não se pode desconsiderar o fato de que todo este processo possui uma natureza eminentemente política, envolvendo a defesa de interesses diversos por parte dos vários agentes envolvidos, prioridades de distintos órgãos governamentais, projetos indigenistas, etc. Um dos imperativos da análise é, pois, avaliar a atuação dessas inúmeras agências na conformação deste campo de relações, bem como na determinação das situações; além, evidentemente, de avaliar a atuação política dos próprios membros do grupo, que pode estar informada por projetos e concepções discrepantes acerca do destino a ser seguido pessoal e/ou coletivamente. Quanto a isso, gostaria de tecer alguns comentários relativos particularmente à FUNAI e à definição da terra como indígena. Anteriormente, havia mencionado a necessidade de considerar certas formulações que apontam para o caráter político da categoria "terra indígena", produto de um processo que se desenrola em várias arenas, envolvendo instâncias distintas de poder e outros atores que não apenas aqueles que nela habitam. A terra Xakriabá, bem como o estatuto jurídico de que hoje goza, não escapa a este caráter de construção política, construção esta realizada ao longo de um tempo considerável[8], em que podemos distinguir momentos diversos, principalmente segundo os diferentes projetos defendidos pela FUNAI para a área. Inicialmente, por exemplo, o órgão teria pleiteado junto à RURALMINAS apenas uma parcela (12.000 hectares) do que mais tarde viria a ser demarcado e

8. Desde pelo menos 1973, ano da instalação do posto indígena, até 1987, quando a área demarcada em 1979 foi homologada. Já no final da década de 60, entretanto, a FUNAI, procurada pelos índios, estabelece contato com a RURALMINAS em busca de uma solução para o problema criado pelo projeto de regularização fundiária iniciado por este órgão, que havia considerado a área "terra devoluta", de propriedade do Estado.

homologado. Parcela esta que, apesar de ser definida como "reserva indígena", seria dividida em posses individuais (alguns documentos mencionam 50 hectares para cada "remanescente" chefe de família), devidamente tituladas pela RURALMINAS[9]. A FUNAI estaria presente mais como órgão assistencial que como órgão tutelar, sendo enfatizada apenas a função, dada como sua, de impedir que os remanescentes transacionassem suas posses. Concomitantemente, porém, considerava-se também, ao que parece, a criação de uma reserva nos moldes que hoje segue a A.I. Xakriabá. Tais projetos teriam ido de encontro – ou suscitado – concepções distintas entre os ditos remanescentes sobre o que "deveria ser feito", como parecem indicar os seguintes trechos:

> Os Gamelas[10] consultados sobre esta solução [demarcação de lotes individuais] concordariam, na sua maioria, pois reconhecem que já se encontram de tal modo integrados, que será bastante difícil dizer quem é quem não é remanescente Gamela [...] [Levay 1975: 04].
>
> [A escolha do capitão] se deve à disputa entre 2 grupos, o primeiro chefiado pelo anterior chefe o Laurindo (tio do atual) que defendia o ponto de vista de que tinham direito de vender suas posses de terra, enquanto o "Rodrigo" com maiores esclarecimentos (fez o serviço militar lê e escreve) propunha que se conservassem a terra para seus filhos e descendentes [Atzinger 1978: 05].

Mesmo que estas informações não possam ser consideradas como expressão da realidade – nota-se que estão informadas por interesses diversos e diferentes visões do que seria uma "comunidade indígena" –, elas são

9. É o que propõe, por exemplo, o Capitão Manoel dos Santos Pinheiro, então Chefe da Ajudância Minas-Bahia, em documento datado de setembro de 1970. A minuta do acordo entre Ruralminas e FUNAI (a primeira encarregada de demarcar e titular os lotes, a segunda de "proceder à triagem dos verdadeiros caboclos") chegou a ser redigida, já na década de 80 (1981), embora não tenha se concretizado.

10. Esta era a denominação pela qual os Xakriabá eram conhecidos regionalmente. Segundo relatos dos índios, particularmente daqueles que se deslocaram até Brasília no início da década de 70, o etnônimo Xakriabá teria sido "descoberto" pela FUNAI, após uma rápida pesquisa. Atualmente, o nome Gamela é objeto de piadas e gozações (de que é alvo, por exemplo, um índio que tem por alcunha "Marciano Gamela"), sendo explicado por alguns pelo "costume" de fabricarem boas e variadas gamelas de madeira.

indicativas, acredito, da existência, entre os membros do grupo, de mais de uma proposta de destino para a terra. Propostas que podem ser pensadas como um dos elementos definidores das orientações distintas imprimidas pelos indivíduos às suas ações, inclusive no que tange à opção entre as identidades de índio e posseiro, opção que lhes foi colocada através dos cadastramentos realizados pela FUNAI. Penso que, em momento posterior, quando foi demarcada uma área maior (42.000 ha inicialmente, passando a 46.470 e, então, aos atuais 46.414 ha), acoplada a um projeto único por parte deste órgão de criação de uma reserva indígena em "moldes tradicionais", onde sua função tutelar adquire maior relevância, aqueles que pretendiam para si – ou defendiam como projeto coletivo – lotes individuais de terra, foram colocados frente a uma situação em que tinham, como alternativas básicas (mas não únicas) a permanência na área, definindo-se como posseiros (o que implicava na expectativa de conseguir, com a resolução dos conflitos, uma área individual, localizada ou não em terrenos contíguos à reserva), ou a negociação de suas posses, retirando-se do perímetro demarcado. Assim, por trás das opções entre "índio" e "posseiro", teríamos estratégias distintas de ação, envolvendo aspirações e fins diversos; é apenas neste sentido que julgo pertinente a utilização da noção de manipulação – não de "identidades", mas de estratégias que envolviam como um de seus elementos a definição por uma identidade.

Não se deve considerar, entretanto, que tais projetos tenham sido as únicas variáveis determinantes das redefinições de identidade (mesmo porque eles provavelmente sofreram modificações ao longo do tempo, na medida em que se transformava o leque de possibilidades colocado pela indefinição da situação): encontram-se hoje na área pessoas que em algum momento teriam aderido à proposta de demarcação de lotes individuais; por outro lado, há indivíduos fora da área – na cidade ou em distritos rurais do município – que se definem como Xakriabá mas que, por motivos diversos (dentre os quais a recusa de viver sob a tutela da FUNAI), preferiram sair e vender ou abandonar os "direitos". A existência de distintos projetos e propostas deve ser analisada, como já disse, junto aos diferentes sentidos que podem ter sido atribuídos ao fato de se pertencer ou não àquele determinado grupo, além de uma série de outros fatores ainda não apontados. Dentre estes adquirem relevância o modo como a presença da FUNAI e a possibilidade da implantação de uma reserva indígena teriam sido interpretadas a partir de

alguns valores básicos de conduta compartilhados em alguma medida pelos membros daquelas comunidades, valores estes que implicam em uma determinada concepção de mundo.

É neste ponto que julgo importante a consideração daquilo que K. Woortmann (1990) define como campesinidade. Pois me parece que as opções colocadas em jogo, bem como a diversidade de orientações seguidas pelos indivíduos, teriam sido também definidas e determinadas pelo entendimento que estes possuíam das modificações que estavam em curso ou que imaginavam que estivessem por acontecer, entendimento este informado pela idéia de que tais modificações se refletiriam em todo um modo de vida considerado como adequado a partir de certos valores geralmente identificados em grupos camponeses. Cito particularmente a percepção de que a atuação e presença da FUNAI teriam repercussões quanto ao modo de apropriação e aquisição de direitos sobre a terra, que, ao que parece, se fundavam sobre uma concepção específica de trabalho. Esta é uma das interpretações possíveis para um dos depoimentos mencionados em meu relatório de pesquisa, tendo sido então por mim desconsiderado[11]. Associadas a este tipo de percepção quanto à terra, aparecem também representações da situação de tutela como situação de sujeição, em que se viveria sob o "ritmo imposto" pela FUNAI, ou sob "os pés do [Cacique] Rodrigo". Sem dúvida, a apreensão destes valores é fundamental para a pesquisa; pois se o contato e as emergências de identidades devem ser pensados em termos processuais e situacionais, e em sua dimensão política, não há porque minimizar, como afirma Oliveira F°. (1986 : 49 e ss.), "o estudo dos costumes, dos modelos normativos e principalmente das teorias nativas de interpretação do social e do universo", cujo desconhecimento levaria a uma visão unilateral do contato

11. Depoimento de S.J., pequeno sitiante que se retirou para um dos distritos de Itacarambi dois anos depois da chegada da FUNAI:

" — Então, a gente toda vida nós fomos umas pessoa muito trabalhador. E acontece que quando eles [a FUNAI] chegou, começou a criar encrenca... que a gente não podia trabalhar muito.

— Não podia por que?

— Não podia porque... lá era o seguinte... todo mundo tinha o seu ganho. Podia ter um trem desocupado lá, se você fosse lá fazer uma roça boa, aí chegava outro lá e apresentava: `não aqui cê num faz'. E aí começava briga. E aí começou essas encrenca aí, e eu não queria me meter um encrenca, então eu peguei e vim embora. E deixei tudo que eu tinha mas não briguei com ninguém" (cf. Moreira Santos, 1994: 16/17).

e à imputação de uma passividade ilusória à conduta e atuação do grupo. Ainda assim, esta questão deve ser considerada com extremo cuidado, já que implica no risco de, no próprio processo de desreificação das categorias étnicas, reificar-se uma "concepção de mundo", atribuída e pensada como uniformemente compartilhada pelo grupo. No caso específico aqui considerado, há que se tomar cuidado com a essencialização de uma suposta ética camponesa.

BIBLIOGRAFIA

ATZINGER, M. *et alli*. 1978. Relatório (sem título). Proposta de delimitação da área indígena Xakriabá. FUNAI, 19/10/78. Processo FUNAI/BSB/4108/78, fls. 03 a 82.

BAINES, S. 1991. *"É a FUNAI que Sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

BARRETTO FILHO, H.T. 1992. *Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica*. Dissertação de Mestrado. Rio de janeiro: Museu Nacional.

______. 1994. Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: da Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica. *Série Antropologia* 165. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia/UnB.

BARTH, F. 1976. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOURDIEU, P. [s.d.]. *O Poder Simbólico*. Rio dè Janeiro: Difel.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1972. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. 2ª edição. São Paulo: Pioneira.

______. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.

______. 1978. *Sociologia do Brasil Indígena*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1987. "Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível. In *Antropologia do Brasil* (M. Carneiro da Cunha). São Paulo: Brasiliense.

CLIFFORD, J. 1988. "Identity in Mashpee". In *The Predicament of Culture: Twentieth — Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.

COHEN, A.P. 1985. "The Symbolic Construction of Social Boundaries — A Soliloquy, on Confusion". A.S.A. Conference, *Anthropology at Home*, University of Keele, 25-29 March, 1985. 17 p. (mimeo.).

EIDHEIM, H. 1976. "Cuando la Identidad Etnica Es un Estigma Social". In *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras* (F. Barth, org.). México: Fondo de Cultura Económica.

FÍGOLI, L.H.G. 1982. *Identidad Etnica y Regional. Trayecto Constitutivo de una Identidad Social*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia.

LEITE, J.C.F. 1993. "Uma Proposta para o Monitoramento e Análise das Terras Indígenas". In *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional — PETI.

LEVAY, Alípio. 1975. Relatório de Viagem ao PI Xacriabá. FUNAI, 19/03/75. Processo FUNAI/BSB/4108/78, fls. 383/386.

MOREIRA SANTOS, A. F. 1994a. Xakriabá: Identidade e História. Relatório de Pesquisa. *Série Antropologia* 167. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia.

______. 1994b. "Camponeses e Índios: Algumas Considerações sobre a Noção de Campesinato Indígena". (dat.).

MOURÃO SÁ, Laís. 1975. *Propriedade Comunal e Campesinato Livre na Baixada Ocidental Maranhense*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

OLIVEIRA FILHO, J.P. de. 1986. *"O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

______. 1993. "'A Viagem da Volta': Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste". In *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional — PETI.

SOARES, L.E. 1981. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

WOORTMANN, E. [s.d.]. "O Sítio: Descendência e Lugar".

WOORTMANN, K. 1990. "Com Parente não se Neguceia". O Campesinato como Ordem Moral. *Anuário Antropológico/87*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora da Universidade de Brasília.